

ACERCA DE IUST. 44.5:
ELEMENTOS RELIGIOSOS Y POLÍTICOS
EN LA FUNDACIÓN DE CÁDIZ

1. *Introducción. Aspectos religiosos de la fundación.*

El aspecto religioso ocupa una función destacada en todo acto de colonización. La descripción más antigua del establecimiento de una colonia, en la *Odisea*, enumera las tareas del fundador de la siguiente forma:

ἀμφὶ δὲ τεῖχος ἔλασσε πόλει καὶ ἐδείματο οἴκους
καὶ νηοῦς ποίησε θεῶν καὶ ἐδάσσατ' ἀρούρας (*Od.* 6.9-10).

El peso del oráculo delfico en las tradiciones griegas es innegable: su sanción resultaba indispensable para la fundación de una nueva colonia, y sus indicaciones, reales o ficticias, eran seguidas al pie de la letra. Ignorar al oráculo o malinterpretar sus palabras conducía al desastre, pues equivalía a actuar al margen de la divinidad¹. Los colonos enviados desde Tera a fundar Cirene en el continente africano, a quienes asustaba la idea de establecerse en un lugar tan poco familiar para ellos, trataron de “engañar” al oráculo estableciéndose en una isla de la costa de Libia, Platea (Hdt. 4.155-157, Plut. *De Pyth. orac.* 408A), pero nada les fue bien y se vieron obligados a regresar a Delfos. En el caso de Cádiz, el texto de Str. 3.5.5-6 revela cómo los primitivos colonos debieron realizar expediciones sucesivas en busca de las “Columnas de Heracles” antes de obtener el beneplácito del oráculo.

Sin embargo, el oráculo no era la única forma de participación de lo divino en el proceso de fundación. Un elemento de menor prominencia, pero igualmente presente en un número de tradiciones, es la relación entre el origen de la colonia y el establecimiento de un culto propio de la misma.

Así, según la tradición de la fundación de Heraclea en el Ponto, Apolo había ordenado a los beocios y los niseos rendir culto a Idmón, un Argonauta que había sido enterrado en la zona, y construir la ciudad en torno a su tumba (A.R. 2.835-850). Cízico fue fundada en el lugar donde los Argonautas abandonaron una piedra de anclaje de su barco, y la piedra fue consagrada en el templo de Atenea Jasonia (A.R. 1.958-960, y *Sch.*).

Tal vez el ejemplo más significativo, sin embargo, sea el de Marsella. Según Estrabón, cuando los focenses se disponían a partir para fundar la colonia, recibieron un oráculo – en forma de sueño, como en el Iust. 44.5 y la narración de la fundación de Tiro de Nono de Panópolis (*D.* 40.443; 501-503) – según el cual serían conducidos a su destino por un guía enviado por

¹ Sobre el tema del oráculo delfico, su realidad histórica y sus proyecciones literarias, cf. los siguientes autores: Pease 1917; Parke 1939; Defradas 1954, 233-257; Dougherty-Glenn 1988; Pugliese Carratelli, 1992, 407; Calame 1996, 151 ss. El tema será tratado en mayor profundidad en otros lugares de mi trabajo.

la diosa Ártemis. Buscando la forma de cumplir el oráculo, los colonos se detuvieron en Éfeso, lugar sagrado de la diosa. Allí, Ártemis volvió a enviar otro sueño, esta vez a una mujer llamada Aristarca (Str. 4.1.4), a la que ordenó embarcarse con los focenses y llevar con ella una imagen sagrada (ξοάνov) del templo de Éfeso. Al llegar a Marsella, los colonos erigieron un templo a Ártemis, donde consagraron el ξοάνov, y nombraron a Aristarca su sacerdotisa. Desde entonces, concluye Estrabón, la ciudad de Marsella ha honrado a Ártemis por encima de los otros dioses, y la misma costumbre rige en todas sus colonias².

Esta historia presenta unas similitudes notables con respecto a la tradición sobre Cádiz que transmite Justino en el *Epitome* 44.5, adaptación resumida de la obra historiográfica de Pompeyo Trogo. En ambas historias, el aspecto religioso de la fundación es destacado sobre todos los demás, ambas presentan a los colonos como recibiendo instrucciones a partir de un sueño enviado por la divinidad, y, finalmente, ambas implican un *traslado* de objetos de culto (el ξοάνov de Ártemis, las reliquias de Heracles-Melqart) a la nueva colonia. En consecuencia, Ártemis se convertirá en la diosa principal de Marsella y su área de influencia, así como Heracles-Melqart lo será de Cádiz y la suya. Al contrario que los heracleotas, los marselleses y los gaditanos no se han visto obligados a rendir culto a un nuevo dios o héroe presente en el nuevo territorio, sino que la protección divina de la madre patria ha sido trasladada de un lugar a otro. Este traslado se legitima mediante la sanción explícita de la propia divinidad a través del sueño.

Str. 3.5.5-6 presenta una estructura diferente en este sentido. La legitimación sagrada de la colonia se encuentra, no en objetos de culto transportados allí, sino en la misma localización de la colonia. El oráculo ordena el establecimiento de la colonia *en* un lugar sagrado, consagrado al dios. Los dos primeros intentos de fundación, en efecto, se producen en lugares con connotaciones religiosas: el Estrecho y sus promontorios, donde los colonos desembarcaron νομίσαντας τέρμονας εἶναι τῆς οἰκουμένης καὶ τῆς Ἡρακλέους στρατείας, y una isla consagrada al dios en el Océano más allá de Cádiz. La localización definitiva, por la lógica del relato, debe ser la más sagrada de todas, las verdaderas Ἡρακλέους στήλαι, donde Heracles-Melqart aprueba la construcción de su templo ἐπὶ τοῖς ἑφοῖς τῆς νήσου. Dicha conclusión desautorizaría a una plétora de eruditos y viajeros griegos que se dedicarían a buscar las columnas en el paisaje del Estrecho, imaginándolas hitos colocados por el Heracles griego para señalar el término de sus viajes, provocando a su vez un rechazo, por parte del griego Estrabón, a

² Sobre el sentido histórico de este pasaje en el marco del culto jonio, cf. Salviat 1990; 2000.

la idea de que las Columnas de la leyenda “fueran obra de mercaderes” y no de un héroe conquistador³.

El establecimiento de un templo o lugar de culto en el lugar de la nueva colonia es, de por sí, una seña distintiva de las tradiciones transmitidas en el ámbito griego sobre fundaciones fenicias. Al respecto podemos citar a Bunnens, que observaba que el templo era el elemento fundamental en estas narraciones⁴. El caso de Cádiz es, también según Bunnens, un caso ejemplar: su templo es el que goza de más menciones en las fuentes, debido a su fama en la época imperial⁵. Una parte de estas menciones, además de las de Pompeyo Trogo/ Justino y Estrabón, relacionan directamente la erección del templo con el acto de fundación, y por ello resultan de especial interés para este apartado.

La primera de ellas pertenece a Diodoro, que utiliza entre sus fuentes a Timeo de Tauromenio. Su *Biblioteca Histórica* describe la fundación de Cádiz en estos términos (D.S. 5.20.2):

καὶ πρῶτον μὲν ἐπ’ αὐτοῦ τοῦ κατὰ τὰς στήλας πόρου πόλιν ἔκτισαν ἐπὶ τῆς Εὐρώπης, ἣν οὖσαν χερρόνησον προσηγόρευσαν Γάδαιρα, ἐν ἣ τὰ τε ἄλλα κατεσκεύασαν οἰκείως τοῖς τόποις καὶ ναὸν Ἡρακλέους πολυτελῆ, καὶ θυσίας κατέδειξαν μεγαλοπρεπεῖς τοῖς τῶν Φοινίκων ἔθεσι διοικουμένας. τὸ δ’ ἱερὸν συνέβη τοῦτο καὶ τότε καὶ κατὰ τοὺς νεωτέρους χρόνους τιμᾶσθαι περιττότερον μέχρι τῆς καθ’ ἡμᾶς ἡλικίας. πολλοὶ δὲ καὶ τῶν Ῥωμαίων ἐπιφανεῖς ἄνδρες καὶ μεγάλας πράξεις κατειργασμένοι ἐποίησαντο μὲν τοῦτω τῷ θεῷ εὐχάς, συνετέλεσαν δ’ αὐτὰς μετὰ τὴν συντέλειαν τῶν κατορθωμάτων.

Para Diodoro, el templo fue construido a la vez que la ciudad, y constituye el elemento más importante del párrafo dedicado a ella. Esto,

³ Str. 3.5.5-6: καὶ Δικαίάρχος δὲ καὶ Ἐρατοσθένης καὶ Πολύβιος καὶ οἱ πλείστοι τῶν Ἑλλήνων περὶ τὸν πορθμὸν ἀποφαίνουσι τὰς στήλας. (...) οὐ γὰρ ἐμπόρων ἀλλ’ ἡγεμόνων μᾶλλον ἀρξάντων τοῦ ὀνόματος τούτου, κρατῆσαι πιθανὸν τὴν δόξαν, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν Ἰνδικῶν στηλῶν. ἄλλως τε καὶ ἡ ἐπιγραφή ἦν φασιν, οὐκ ἀφίδρυμα ἱερὸν δηλοῦσα ἀλλὰ ἀναλώματος κεφάλαιον, ἀντιμαρτυρεῖ τῷ λόγῳ· τὰς γὰρ Ἡρακλείους στήλας μνημεῖα εἶναι δεῖ τῆς ἐκείνου μεγαλουργίας, οὐ τῆς Φοινίκων δαπάνης. Este texto es estudiado en mayor profundidad en nuestra investigación sobre las fuentes de la ciudad gaditana en la Antigüedad, junto con la entera problemática de las Columnas y su localización en el marco de la intención legitimadora de las leyendas de fundación.

⁴ “Un fait est frappant dans les récits relatifs aux fondations phéniciennes en Méditerranée: dans un grand nombre de cas, la fondation supposée d’un établissement est accompagnée de la fondation d’un temple. Dans certains cas même, seul le temple est mentionné” (Bunnens 1979, 282).

⁵ “L’exemple le plus fameux, toutefois, est celui de Gadès” (cf. supra). Sobre la importancia de esta fundación, cf. Ribichini 2000. Sobre el templo y el culto al Heracles Gaditano, cf. García y Bellido 1967, 152-165, y (más actualizado), Bonnet 1988, 203-229.

como piensa Bunnens, refleja sin duda la importancia del templo en su propia época (καὶ κατὰ τοὺς νεωτέρους χρόνους). También Pomponio Mela, escritor de la zona, ensalza a Cádiz a través de su templo, y menciona la fundación de éste por los tirios, pero en su texto la fundación paralela de la ciudad es obviada (Mela 3.46).

El testimonio de Apiano, por su parte, encaja con la observación de Bunnens “dans certains cas même, seul le temple est mentionné”. Un pasaje de su monografía sobre las guerras de Hispania conjetura de la manera siguiente: τό τε τοῦ Ἡρακλέους ἱερὸν τὸ ἐν στήλαις Φοίνικές μοι δοκοῦσιν ἰδρύσασθαι· καὶ θρησκευέται νῦν ἔτι φοινικικῶς, ὃ τε θεὸς αὐτοῖς οὐχ ὁ Θηβαῖός ἐστιν ἀλλ’ ὁ Τυρίων (App. *Hisp.* 2).

Mientras la ciudad declinaba, el templo acaparaba más y más atención. Avieno, ya en el siglo IV, declara tajantemente que *nos hic locorum, praeter Herculaneam / solemnitatem vidimus miri nihil* (Avien. *ora* 273-274). En la *Descriptio orbis terrae*, sin embargo, que sigue de cerca a Dioniso Periegeta, autor anterior de dos siglos, se detiene brevemente sobre la fundación de la ciudad en estos términos (Avien. *orb. terr.* 616-19):

(...) Tyrî per inhospita late
aequora provecti, tenuere ut caespitis oram,
constituere domus; dant hi quoque maxima templa
Amphitryoniadae, numenque verentur alumnum.

Una vez más, el templo domina el relato de fundación; con su tamaño (*maxima templa*) parece aplastar al resto de los viejos elementos homéricos: la edificación de casas (mencionada a secas), la construcción de murallas (¿implícita en la etimología Gadir = lugar cercado?) y la división de las tierras.

Esta importancia otorgada a la fundación del templo es, pues, una constante en las tradiciones referentes a la fundación de Cádiz, reflejando circunstancias históricas de la misma⁶. Como señala Bunnens, encontramos muchos otros ejemplos de esta importancia de los templos en otras colonias fenicias. Sin embargo, en el caso concreto de Cádiz, el acto de fundación-erección del templo aparece fuertemente asociado a historias de tipo ctístico sobre oráculos, sueños y traslados de reliquias, de una forma inusual con respecto a las otras leyendas griegas de fundaciones fenicias⁷. ¿Cuál es la

⁶ Los textos que hacen referencia al templo y al culto de Heracles sin mencionar su fundación son tan numerosos que no merece la pena citarlos. Algunos ejemplos: Clearch. fr. 67 Wehrli (= Zen. 5.48); Str. 3.5.7; Plin. *Nat.* 2.219; Arr. *An.* 2.16.4; D.P. 450-457; Philostr. VA. 5.1-6; Macr. *Sat.* 1.20.12; Mart. Cap. 6.611; Eust. *comm in D.P.* 451.

⁷ En Hanno, *Peripl.* 1 (cf. Gonzalez Ponce 2008, 75-151, y sobre todo 117) se menciona simplemente la aprobación del pueblo cartaginés a la empresa de fundación de asentamientos a lo largo de la costa africana. En las tradiciones sobre Cartago no suelen aparecer oráculos

razón de este tratamiento inusual? ¿Se trata tan sólo de una expresión de su mayor importancia como centro religioso con respecto a las demás?

2. *¿Las tradiciones del enemigo? La historiografía pro-cartaginesa y Sileno de Caleacte.*

En el mundo grecorromano, naturalmente, un templo más importante atraía un mayor número de anécdotas y leyendas. Y sin embargo, estas historias de oráculos, sueños y traslados de reliquias pueden ser un reflejo de una tradición no del todo grecorromana. Detengámonos sobre las tres fuentes principales de esta línea ‘sobrenatural’ de la fundación: Estrabón, Pomponio Mela y Trogo/Justino. El primero de ellos está transmitiendo una tradición local que los propios gaditanos habían revelado a Posidonio durante su visita a la ciudad (Str. 3.5.5-6), polémica con respecto al emplazamiento y la naturaleza de los hitos conocidos como Columnas de Heracles⁸, y el segundo era un tingitano, que se consideraba a sí mismo fenicio y que pudo incluso haber intentado llevar a cabo una obra geográfica desde el punto de vista de los fenicios occidentales⁹. Su pasaje sobre el templo de Hércules, donde encontramos otro testimonio de la tradición del traslado de las reliquias del dios, refleja una admiración entusiasta, además de un tono cargado de retórica argumentativa (Mela 3.46):

(...) *templum Aegyptii Herculis, conditoribus religione vetustate opibus inlustre. Tyrii constituere; cur sanctum sit, ossa eius ibi sita efficiunt; annorum quis manet ab Iliaca tempestate principia sunt; opes tempus aluit.*

En cuanto a Pompeyo Trogo (resumido por el epitomizador Justino), este

como tales, excepto en una versión muy secundaria y tardía donde éste ni siquiera forma parte de los preparativos de la expedición (Serv. *Comm. in Verg. Aen.* 1.143) Existe, eso sí, una tradición referente a prodigios hallados en el sitio original de la ciudad, como observamos en Verg. *Aen.* 1.443-449 (cf. Harrison 1985, y Ribichini 1988). Cf. asimismo Ergias *FGrHist* 513 F 1 (= Ath. 8.61, 360d-361c) sobre un oráculo que poseían los fenicios que dominaban Rodas, y que se supone fue recibido en el momento en el que se instalaron allí; el nombre del fenicio protagonista, Palanto, así como el de su ciudad- ¡Acaya!-, no tienen nada de semítico, como tampoco lo tiene el trasfondo ideológico de la historia, donde la única función de los fenicios es ser engañados y expulsados de su territorio por Ificlo, un héroe griego. En cuanto a las leyendas referentes a las metrópolis (a veces consideradas colonias de otras ciudades del Mar Rojo) en Iust. 18.3 destacan por la ausencia de cualquier dirección divina. El único lugar donde este elemento posee una importancia similar a los oráculos griegos es Nonn. *D.* 40.439-506, donde la fundación de Tiro se atribuye a un oráculo recibido en un sueño. Esta obra, de época muy tardía, contiene sin embargo elementos genuinamente fenicios (Grottanelli 1972; Chuvín 1991, 250 y ss.; Simon 1999, 150-156; Accorinti 2004, 126-127).

⁸ Sobre la existencia de este tipo de tradiciones relacionadas con los templos, cf. Gabba 1981. Sobre el templo de Melqart como centro de ciencia y sabiduría cf. Marín Ceballos-Jiménez Flores 2011.

⁹ Cf. Batty 2000. Sobre Mela y sus fuentes, cf. Parroni 1984, 43-49.

galo helenizado elaboró su *Historia Filípica* a partir de fuentes griegas del periodo helenístico. Aunque existen opiniones encontradas sobre su supuesto punto de vista anti-romano¹⁰, lo cierto es que no se dejó llevar por un criterio de selección pro-romano de las mismas – hecho que, como veremos más adelante, puede arrojar una luz importante sobre su tratamiento de la información relacionada con Cartago y la Península Ibérica¹¹. Es posible que, al igual que la polémica sobre la localización de las Columnas, los elementos del ‘folklore’ del templo transmitidos por estos autores hubieran tenido un origen fenicio, o pro-fenicio, por parte de individuos conocedores de la tradición griega cuyo objeto fuera el de demostrar o reivindicar algo.

El elemento del “traslado de las reliquias” de Iust. 44.5, sobre todo, puede constituir una pista interesante al respecto. En el caso de la Ártemis de Éfeso, es sólo una de entre todas las imágenes sagradas que había en el templo de Éfeso la que se traslada a la nueva colonia: se trata de una ‘sucursal’ del culto de Éfeso, que no trata de sustituirlo sino de extenderlo. Pero en el caso de Cádiz, se trasladan (*transtulissent*) los *sacra* del héroe/dios. Se trata de una sustitución en toda regla: el templo de Cádiz hereda el poder simbólico del de Tiro. Tal simbología se vuelve aún más interesante en la medida que el propósito de la narración de Trogo/Justino es explicar cómo los cartagineses llegaron a apoderarse de la Península Ibérica. La historia de fundación, la orden del sueño y el traslado de las reliquias del templo de Tiro, *unde et Karthaginiensibus origo est*, en este contexto aparecen como una justificación de la ayuda prestada por Cartago a los gaditanos (*auxilium consanguineis*), al verse estos amenazados por los “celosos” (*invidentibus*) indígenas. Parece un argumento sacado de la historiografía pro-cartaginesa floreciente en el siglo anterior a Trogo, justificando la presencia de éstos en la Península a partir de una obligación *sagrada* de defender, no sólo a la ciudad hermana, sino al mismo centro del culto de Tiro trasladado a Cádiz, una especie de Meca religiosa para los fenicios. Este argumento debía tener la misma fuerza patética y simbólica que un ataque a Delfos en el mundo griego¹².

La influencia, sobre todo indirecta, de la obra de historiadores pro-cartagineses está atestiguada incluso en Livio¹³, que escribió una historia

¹⁰ Adler 2005-2006; Yardley 1997; Alonso Nunez 1987; Castro Sanchez 1995. Cf. Von Gutschmid 1882 sobre la identificación de la fuente principal de Trogo con Timágenes, autor criticado por Livio (9.18.6) por su antiromanismo.

¹¹ Alonso Nunez 1988; 1988-1989; 1992.

¹² Cf. Iust. 8.2. Sobre el tema de la posibilidad de una fuente filo-cartaginesa del pasaje, a partir de la descripción hiperbolizada de la conquista, cf. Antonelli 1997, 125 y 131.

¹³ Celio Antípatro, cuya monografía utilizó Livio para narrar los hechos de Hispania, había combinado fuentes del primero y de Sileno, historiador de Aníbal, cf. Sierra 1990, 83.

ideológicamente centrada en la ciudad de Roma. Cuánto más Trogo, contemporáneo suyo cuyo propósito era elaborar una historia universal a partir de fuentes griegas de época helenística, debió haberse topado con ellas a la hora de recopilar información sobre la Península Ibérica y la presencia cartaginesa allí. Su texto enlaza con el de Posidonio/Estrabón a través del elemento del oráculo y las connotaciones heracleas; las reliquias se encuentran en Mela. Tal cosa resultaría explicable si los tres estuvieran reflejando tradiciones del mismo tipo, de origen fenicio, que la historiografía pro-cartaginesa en griego habría divulgado en la época de la Segunda Guerra Púnica. De hecho, la identificación Aníbal-Hércules como eje propagandístico fundamental de esta historiografía es una tesis hoy comúnmente aceptada¹⁴. Una de las piezas claves que hicieron posible tal identificación fue el rodeo desde Cartagena hasta Cádiz realizado por el general cartaginés, únicamente para tomar los auspicios en el Heracleo gaditano antes de emprender su campaña transalpina¹⁵. Como escribe A.M. Capomacchia, “il nemico che i Romani devono affrontare non viene esattamente da Cartagine, ma da quel luogo limite che è Gades (...)”¹⁶. Las leyendas destinadas a enaltecer el templo gaditano encajan perfectamente en este esquema.

De este grupo de historiadores, que recogieron los hechos de la guerra púnica desde una óptica favorable a Aníbal, un nombre propio nos viene a la mente. Se trata de Sileno de Caleacte, quien *diligentissime res Hannibalis persecutus est* (Cic. div. 1.49), y que, junto con Sósilo de Lacedemonia, preceptor del cartaginés, *cum eo in castra fuerunt simulque vixerunt* (Nep. Hann. 13.3). De él se han conservado algunos fragmentos, entre los que se incluyen datos sobre Cádiz, el Heracleo y su fuente paradoxográfica¹⁷. También se ha conservado una anécdota sobre un sueño de Aníbal, transmitida por Cicerón a través de la obra de Celio Antípato¹⁸. En este sueño, que tuvo lugar después de la conquista de Sagunto – y, según la versión, después de, o durante, la visita a Cádiz – el general cartaginés recibía la orden divina de atacar Italia, igual que los tirios recibieron la orden de trasladar el templo a Hispania y fundar una colonia. Para ello, se le concede la ayuda de un guía divino, descrito por Livio como *iuvenis divina specie*. En un interesante artículo que analiza cuidadosamente todos los elementos de

Sobre Livio y Trogo, cf. Yardley 1994; 2003.

¹⁴ Cf. por ejemplo Gage 1940; De Witt 1941; Lopez Castro 1998; Magnani 2003, 104; o Briquel 2000; 2003; 2004. También cf. Plb. 3.47.9; 3.48.9; Liv. 21.41 y Nep. Hann. 3.4.

¹⁵ Liv. 21.21: *Hannibal cum recensisset omnium gentium auxilia, Gades profectus Herculi vota exsoluit novisque se obligat votis, si cetera prospera evenissent*. También Sil.3.1-16.

¹⁶ Capomacchia 2000, 571.

¹⁷ Cf. *FGrHist* 175 fr. 9 (= Str. 3.5.7).

¹⁸ *FGrHist* 175 T. 2 (= Cic. div. 1.49); también cf. Liv. 21.22.5-9 y Sil. 3.63-113.

esta historia, Briquel señala cómo la narración del sueño presenta conceptos explicables a través de la religión púnica, y no a través de la grecorromana, como la asamblea de los dioses¹⁹. La opinión de este autor es que el guía divino enviado para ayudar a Aníbal no es otro que Heracles-Melqart. Éste era, en efecto, un dios joven, como se desprende del pasaje de Nono citado por Briquel que compara el ave Fénix con el Heracles tirio (*D.* 40.396-98):

(...) τέρμα βίοιο φέρων αὐτόσπορον ἀρχήν,
τίκτεται ἰσοτύποιο χρόνου παλινάγρετος εἰκόν,
λύσας δ' ἐν πυρὶ γῆρας ἀμείβεται ἐκ πυρὸς ἥβην.

En la mayor parte de las fuentes su nombre no es mencionado, excepto en la tardía versión de Silio Itálico, donde es, evidentemente mediante un razonamiento *a posteriori*, identificado con Mercurio, el mensajero de los dioses. Sin embargo, Polibio menciona a un guía divino que historiadores pro-cartagineses atribuían a Aníbal en su travesía alpina, al que identifica con θεὸς ἢ τις ἥρως en 3.47.9. Poco después, en 3.48.9, se burla de la necesidad de estos historiadores de ποιεῖν ἥρωάς τε καὶ θεοὺς ἐπιφαινομένους. Esta fluctuación, según Briquel, se explica perfectamente si pensamos que él también se refería a Melqart-Heracles, que era un héroe para los Griegos, pero un dios completo para los Cartagineses. Por otra parte, el contexto de *imitatio Herculis* del general cartaginés hace más lógico que este fuera su guía divino.

De este modo, encontramos una segunda historia en la historiografía pro-cartaginesa que introduce el elemento de la orden divina a través del sueño, el elemento heracleo, y el elemento de la ‘agenda’ propagandística relacionada con el culto del dios. No creemos que se trate de una coincidencia, sino que ambos textos, aunque distorsionados por las vicisitudes de la transmisión indirecta, formaban originalmente parte del mismo contexto historiográfico e ideológico, un contexto al que podemos llamar ‘greco-púnico’ o ‘grecofenicio’ en oposición al grecorromano, y compuesto por historiadores helenísticos que, como Sileno, se dedicaron a escribir una historiografía encomiástica y justificatoria de las empresas de Cartago y su general Aníbal. Las tradiciones que alimentaban esta visión, por su parte, aún transmitidas por autores griegos, procedían en gran parte del mundo fenicio, como las historias que hacían referencia al Heracleo de Gades y al guía divino de Aníbal.

Si aceptamos esta premisa, no sería mucho suponer que estas tradiciones hubiesen pervivido, no sólo en el uso puntual de estos historiadores perdidos por parte de otros historiadores posteriores como Livio y Trogo, sino también, bajo diversas variantes, en un contexto de exaltación local. El Cádiz

¹⁹ Briquel 2004.

que visitó Posidonio y que tenía por vecino a Mela habría conservado orgullosamente aquellas leyendas, que atestiguaban la importancia de su templo, como tradiciones de la ciudad. El elemento del sueño puede apuntar también a esta elaboración fenicia, no sólo a partir de las correspondencias con la tradición del “sueño de Aníbal”, sino también con la narración de la fundación de Tiro según Nono, y otras tradiciones que hacen referencia a sueños enviados a un sacerdote de Cádiz en Porph. *Abst.* 1.25, y a César, también en Cádiz, en Suet. *Iul.* 7.1-2 (aunque, como hemos visto en la leyenda de la fundación de Marsella según Estrabón, también existe en contextos de fundación griega).

3. Conclusión.

La versión más detallada e importante de una leyenda de fundación de Cádiz es Str. 3.5.5-6, donde esta se atribuye al mandato de un oráculo que identifica el lugar de la fundación con las “Columnas de Heracles”, y se postulan expediciones sucesivas. No obstante, fuera del marco específico del texto estraboniano hallamos otras referencias que parecen provenir de una misma tradición, caracterizada por referencias a oráculos y sueños divinos que dirigen el proceso de colonización y por la idea de un traslado de reliquias de Tiro a Cádiz, que convierte a la colonia en heredera simbólica de la importancia religiosa de la metrópoli. Esta tradición contrasta con el resto de leyendas de fundación de asentamientos fenicios (sobre todo Cartago) transmitidas por autores grecorromanos, donde los oráculos divinos no desempeñan una función importante. Tal diferencia no puede achacarse al contexto ni al género literario, pues Cartago goza de referencias mucho más amplias en los mismos géneros que Cádiz (historiográfico, etnográfico, geográfico), además de en otros más propicios a esta clase de elementos sobrenaturales como la poesía épica²⁰. La lectura de las fuentes nos presenta un panorama relativamente claro: la fundación de Cartago es coherentemente representada como el resultado de luchas internas, es decir, de elementos humanos (si bien pueden ser sancionadas *a posteriori* por dioses o prodigios), mientras que la de Cádiz es una orden de la divinidad.

Es cierto que poseemos pruebas más que abundantes de la importancia del templo de Cádiz en el mundo grecorromano. Generales romanos y filósofos griegos acudían a él para formular votos o descifrar los fenómenos naturales a él asociados²¹, e incluso existe una anécdota que lo relaciona con el sueño que predijo a César el dominio del mundo. La presencia destacada

²⁰ Para una exposición comprensiva de todas estas referencias cf. Bunnens 1979, 103-254.

²¹ D.S. 5.20.2; Philostr. *VA.* 5.1-6; Str. 3.3.1.5; 3.5.7-8; App. *Hisp.* 2.65; Sil. 3.1-16; D.C. 78.19.4; Marcian. *Proem. Peripl. Menipp.* 1.3.

del templo en las fuentes sobre la fundación de Cádiz, y la consiguiente orientación religiosa de las mismas podría ser un simple reflejo de esta circunstancia, y no exigir el recurso a tradiciones no-griegas para hallar una explicación. Sin embargo, en estas tradiciones hay varios elementos ‘disonantes’ que llaman nuestra atención, como la oposición que la leyenda de fundación narrada por los gaditanos a Posidonio muestra con respecto a la tradición griega (según la cual las Columnas debían ser entendidas como monumentos erigidos por el Heracles griego en recuerdo de sus hazañas)²², el carácter reivindicativo del elogio del templo de Mela, tingitano cuya obra ha sido considerada una “geografía fenicia”, o la justificación de los proyectos imperialistas de Cartago que implica Iust. 44.5. Esta disonancia nos lleva a postular que las tres fuentes reflejan una visión fenicia, elaborada a partir de tradiciones locales y helenizada en cuanto a su forma. Los textos de Estrabón – cuya fuente es Posidonio, que verdaderamente estuvo en Cádiz – y del escritor local Pomponio Mela se ajustarían fácilmente a esta hipótesis, pero el de Trogo/Justino apunta a una realidad más compleja aún.

El autor original de esta obra es Pompeyo Trogo, un historiador galo del siglo I a.C. y, por tanto, contemporáneo de Livio, cuya obra fue epitomizada siglos más tarde por Justino. La década de libros que Livio escribió sobre la Segunda Guerra Púnica se ha conservado hasta la actualidad, y por ello disponemos de más información sobre sus fuentes que sobre las de Trogo. De esta forma, sabemos que utilizó no sólo a historiadores pro-romanos, sino también a otros que escribieron historias desde un punto de vista favorable a Aníbal o que, como en el caso de Celio Antípato, utilizaron tales historias como fuente para elaborar su propia versión. Esta circunstancia es un indicio del peso que pudo tener este tipo de fuentes en la obra de un historiador que, como Trogo, se sirvió casi exclusivamente de fuentes griegas, y cuya obra no gravita en torno a Roma ni temática ni ideológicamente. De hecho, todas las intervenciones de Aníbal en la *Historia Filípica* (limitadas, eso sí, a su participación en las guerras de los monarcas helenísticos) muestran al general cartaginés bajo una luz muy positiva²³, coincidiendo casi punto por punto con el retrato presentado en una obra de género biográfico (y, por tanto, abiertamente ejemplarizante) como el *De viris illustribus* de Cornelio Nepote.

De estas historias favorables a Aníbal, una de ellas, la de Sileno de Calacte, pervive a duras penas a través de una colección de fragmentos recopilados por Jacoby en su *FGrHist*. En estos fragmentos encontramos, no sólo menciones a Cádiz y al Heracleo que pueden suponerse parte de un con-

²² Cf. Str. 3.5.5-6: Ποσειδώνιος ἡγεῖται (...) τὸν δὲ χρησὸν καὶ τοὺς πολλοὺς ἀποστόλους ψεῦσμα Φοινικικόν; (...) τὸ δὲ ἐπ’ αὐτὰς ἀναφέρειν τὰς ἐν τῷ Ἡρακλείῳ στήλας τῷ ἐνθάδε ἦττον εὐλογον, ὥς ἐμοὶ φαίνεται.

²³ Cf. por ejemplo Iust. 34.4.

texto mayor, sino referencias a Heracles en relación con Aníbal, que apoyan la propaganda de *imitatio Herculis* del general cartaginés. Una de ellas es una anécdota referente a una orden divina que recibió Aníbal a través de un sueño cuando aún estaba en Hispania (tal vez en Gades), exhortándole a conquistar Italia, y prometiéndole la ayuda de un guía divino que con toda probabilidad deba identificarse con Heracles. Aníbal, según la tradición, efectuó un rodeo para tomar los auspicios de su expedición en el Heracleo gaditano antes de emprender su campaña contra Roma. El templo debía ocupar un lugar fundamental en la propaganda pro-cartaginesa de la época, y si el texto de Trogo/Justino fue tomado de Sileno o de una fuente similar, la información que ofrece sobre algunas de las bases y características de esta propaganda resulta verdaderamente fascinante. El templo de Cádiz habría pasado a ocupar el lugar del de Tiro a través de una historia de sueños y oráculos divinos, y el traslado de los *sacra* de Melqart a Hispania. Un ataque a Cádiz por parte de los indígenas justificaría por tanto el proyecto imperialista bárcida en la Península, mientras que la toma de los auspicios en el templo de Heracles más sagrado del mundo fenicio daba carta de legitimidad a las pretensiones del general cartaginés de ser un sucesor del dios/ héroe y de encontrarse bajo su protección. Incluso sería posible preguntarse si al menos parte del renombre del que el templo gaditano gozaba en la época imperial, que condujo a César y a otros notables a visitarlo para sacrificar al dios y recibir sus propios sueños premonitorios, no habría tenido su origen en la Segunda Guerra Púnica y la agenda bárcida. En cualquier caso, no podemos negar que las tradiciones locales recibirían un fuerte impulso por parte de estos historiadores pro-cartagineses, cuyas obras, inscritas en el marco cultural y literario griego, servirían de vehículo de internacionalización de las mismas.

Universidad de Cádiz

PAMINA FERNÁNDEZ CAMACHO

Referencias bibliográficas.

- D. Accorinti, *Nonno di Panopoli. Le Dionisiache. Canti XL-XLVIII*, introd. trad. y com, Milán 2004.
- E. Adler, *Who's anti-Roman? Sallust and Pompeius Trogus on Mithridates*, "CJ" 101, 2005-2006, 383-407.
- J. M. Alonso Núñez, *An Augustan World History: The Historiae Philippicae of Pompeius Trogus*, "G&R" 34, 1987, 56-72.
- Id., *Troque-Pompee sur Carthage*, "Karthago" 22, 1988-1989, 11-19.
- Id., *Pompeius Trogus on Spain*, "Latomus" 47, 1988, 117-130.
- Id., *La Historia Universal de Pompeyo Trogo. Coordinadas espaciales y temporales*, Madrid 1992.
- L. Antonelli, *I Greci oltre Gibilterra*, Padua 1997.

- R. Batty, *Mela's Phoenician Geography*, "JRS" 90, 2000, 70-94.
- C. Bonnet, *Studia Phoenicia VIII: Melqart. Cultes et mythes de l'Héraklès tyrien en Méditerranée*, Namur-Leuven 1988.
- D. Briquel, *La propagande d'Hannibal au début de la deuxième guerre punique: remarques sur les fragments de Silènos de Kalèaktè*, en M. E. Aubet y M. Barthélemy (eds.), *Actas del IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos*, Cádiz 2000, 123-127.
- Id., *Hannibal sur les pas d'Héraklès*, en H. Duchêne (ed.), *Voyageurs et antiquité classique*, Dijon 2003, 51-60.
- Id., *Sur un fragment de Silènos de Kalè Aktè (le songe d'Hannibal, FGrHist 175, F 8): à propos d'un article récent*, "Ktéma" 29, 2004, 145-157.
- G. Bunnens, *L'expansion phénicienne en Méditerranée*, Bruselas 1979.
- C. Calame, *Mythe et histoire dans l'antiquité grecque. La création symbolique d'une colonie*, Lausanne 1996.
- A.M.G. Capomacchia, *Hannibal e il prodigio*, en M. E. Aubet - M. Barthélemy (eds.), *Actas del IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos*, Cádiz 2000, 569-571.
- J. Castro Sánchez, *Justino. Epítome de las 'Historias Filípicas' de Pompeyo Trogo. Prólogos. Fragmentos.*, intr. trad. y notas, Madrid 1995.
- P. Chuvin, *Mythologie et géographie dionisiaques. Recherches sur l'oeuvre de Nonnos de Panopolis*, Clermont-Ferrand 1991.
- J. DeFradas, *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris 1954.
- N. J. De Witt, *Rome and the Road of Hercules*, "TAPhA" 72, 1941, 59-69.
- Id., *Caesar and the Alexander Legend*, "The Classical Weekly" 36/5, 1942, 51-53.
- C. Dougherty-Glenn, *Apollo, Ktisis and Pindar. Literary interpretations of archaic city foundations*, Princeton 1988.
- E. Gabba, *True History and False History in Classical Antiquity*, "JRS" 71, 1981, 50-62.
- J. Gagé, *Hercule-Melqart, Alexandre et les Romains a Gadès*, "REA" 42, 1940, 425-438.
- A. García y Bellido, *Les religions orientales dans l'Espagne romaine*, Leiden 1967.
- F. J. González Ponce, *Periplógrafos griegos I. Épocas arcaica y clásica I: Periplo de Hanón y autores de los siglos VI y V a.C.*, Zaragoza 2008.
- C. Grottanelli, *Il mito delle origini di Tiro. Due versioni duali*, "OA" 11, 1972, 49-63.
- E. L. Harrison, *Foundation prodigies in the Aeneid*, en F. Cairns (ed.), *Papers of the Liverpool Latin Seminar*, V, Liverpool 1985, 131-164.
- J. L. López Castro, *Familia, poder y culto a Melqart gaditano*, "Arys" 1, 1998, 93-108.
- S. Magnani, *Geografia storica del mondo antico*, Bolonia 2003.
- M^a C. Marín Ceballos - A. M. Jiménez Flores, *Los santuarios fenicio-púnicos como centros de sabiduría: el templo de Melqart en Gadir*, en M^a C. Marín Ceballos (coord.), *Cultos y ritos de la Gadir fenicia*, Cádiz 2011, 77-104.
- H. W. Parke, *A History of the Delphic Oracle*, Oxford 1939.
- P. Parroni, *Pomponii Melae. De Chorographia libri tres*, introd. y comm., Roma 1984.
- A. S. Pease, *The Delphic oracle and Greek colonisation*, "CPh" 12, 1917, 1-20.
- G. Pugliese Carratelli, *I santuari panellenici e le apoikiai in Occidente*, "PP" 47, 1992, 401-410.
- S. Ribichini, *El mito de Dido*, en S. Moscati (ed.), *Los fenicios*, Barcelona 1988, 568-569.
- Id., *Sui miti della fondazione di Cadice*, en M. E. Aubet - M. Barthélemy (eds.), *Actas del IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos*, Cádiz 2000, 661-668.
- F. Salviat, *Sur la religion de Marseille grecque*, en "Études Massaliètes" 3, 1992, 41-50.
- Id., *La source ionienne: Apatouria, Apollon Delphinios et l'oracle, l'Aristarchéion*, en "Études Massaliètes" 6, 2000, 25-31.

- Á. Sierra De Cozar, *Historia de Roma desde su fundación*, introd. general, Madrid 1990.
- B. Simon, *Nonnos de Panopolis. Les Dionisiaques. Chants XXXVIII-XL*, introd. y trad., París 1999.
- A. Von Gutschmid, *Trogus und Timagenes*, "RhM" 46, 1882, 548-555.
- J. C. Yardley, *The literary background to Justin/Trogus*, "AHB" 8, 1994, 60-70.
- Id., *Epitome of the Philippic history of Pompeius Trogus: books 11-12*, introd., trad. y apéndices, Nueva York 1997.
- Id., *Justin and Pompeius Trogus: a study of the language of Justin's Epitome of Trogus*, Toronto 2003.

ABSTRACT. Cadiz is the only Phoenician colony, with Carthage, for which foundation legends can be found in classical sources. Those legends give special importance to the religious element, insisting in themes like the oracular command and the relocation of sacred objects from the metropolis, which, in our opinion, must be understood in the light of a polemical context in which the use of elements belonging in the classical tradition should not make us blind to the possibility of the presence of localistic or pro-Carthaginian attitudes.

KEYWORDS. Justin, Gádeira/Gades (Cadiz), Hannibal, Silenos of Kaleakte, Pompeius Trogus.